جان پول سارتر: عبثيّة الوجود وتجربة المطلق

فاطمة سويدان(*)

الحديث عن الوجود، يطرح بداهةً مسألة الوعي، الذي يتقدّم كما يعرِّفه جان پول سارتر «ككاشف مكشوف» لذاته وللوجود معاً. ولكن الكشف عن الوجود، لا يعني تحقيق ماهيّته، فالوجود ظاهرة أنطولوجيّة، بمعنى أنّ لا ظواهرتيّة تتساوق مع ظهوره للوعي، فيستحيل صوغه في مفاهيم وتصورات كما هو الحال بالنسبة لظواهر العالم. فهل يعني هذا، أن لا سبيل لكنْهِ الوجود؟. طبعاً، لا. فإذا كان كلّ مُدرَك، بما في ذلك ما ندركه عن الوجود، لا بدّ وأن يحيل إلى ذاتيّةٍ، هي الوعي، أو، الكوجيتو، فإنّ هذا الأخير، من خلال طلوعه على الوجود، يؤسّس لعلاقةٍ مع الوجود، هي فعل تعاليه الخاص، بحيث تظهر هذه العلاقة كفعل تجاوز للموجود من حيث ما هو كائن للبحث عن معنىً لهذه الكينونة...

إنّ الهدف من هذا المقال، إلقاء الضوء على مشكلة الوجود عند جان پول سارتر، انطلاقاً من حقيقة، أنّ الوجود لا يمكن أن يكون موضوع معرفةٍ مُحايدة، بل، إنّ الإنسان، لا يمكن له أن يتحدّث عن الوجود، دون أن يجد نفسه أمام مشكلةِ وجوده، فتظهر هذه المشكلة، وكأنها تستقي من تجربة المطلق: فالوجود هو ما نعيشه عن الوجود، ليس بطريق التأمل الهادئ، بل بطريق المكابدة الوجدانيّة، التي تُظهر الوجود في لا مبالاته القاهرة، عابثاً، وضيعاً، بل مطلقاً...

بالرغم من ذلك، فإنّ عبثيّة الوجود هذه، أو عرضيّته، لا يجب أن تُفهم على أنها تجربة العدم، كما يحلو للبعض تسميتها، بل إنّ سارتر في إلقائه الضوء على مجانية الوجود، يضع الإنسان أمام مهمة إيجاد حلٍّ لمعضلة وجوده، عن طريق الغايات التي يطرحها بشأنه.

(*) باحثة لبنانية تعمل في فرنسا.

ظاهرة الوجود من حيث هي نداءٌ للوجود

منذ كانت الفلسفة، كان البحث في الوجود، رهاناً تحطمت أمام أسواره كلّ الجهود الساعية إلى تحديده؛ فالوجود، فكرةٌ متعاليةٌ، ويدركه الإنسان مباشرةً من غير اللجوء إلى مفهومٍ آخر يوضحه، إنه بهذا المعنى «لا يشرح له بل صورته تقوم في النفس، يقول ابن سينا في **النجاة**، بلا توسّط شيء». لن يشذ سارتر عن هذه القاعدة، فمنذ الصفحات الأولى لمؤلّفه **الوجود والعدم** وبتعبير يستعيد الفيلسوف العربي، والفيلسوف الألماني هايدغر، الذي يؤكّد بدوره في **الوجود والزمان** بأننا «ندور دائماً في [دائرة] فهمٍ للوجود»، يضعنا سارتر أمام بداهة الوجود، فالإنسان يملك معرفةً أوليّة عن الوجود فهذا الأخير «ظاهرٌ للجميع بطريقةٍ ما، لأننا نستطيع التحدث عنه كما وأنّنا نملك عنه فهماً ما»[1].

يظهر الوجود إذن كمعطىً أوّليٍّ، تدركه النفس، بل هناك شعورٌ فوري به من حيث هو معطىً داخلي، يكشف عنه «الإنزعاج»، أو «الغثيان»، وبهذا المعنى، يصبح علم الوجود هو العلم الذي يقوم «بوصف ظاهرة الوجود كما تبدو، أيّ من غير توسّط»[2].

ولكن السؤال الأهم، هو في معرفة ما إذا كان بالإمكان ردُّ الظاهرة (ظاهرة الوجود) إلى الموجود (الشيء)، أي هل ما يبدو لي من الوجود هو نفس وجوده في الأعيان؟. لقد بيّن هوسيرل أنه من الممكن دائماً إجراء اختزالٍ للماهيات[3]، أي «أنه بالإمكان تجاوز الظاهرة العينيّة إلى ماهيّتها»[4]، ولكن هل يمكن تطبيق هذا المبدأ عندما يتعلّق الأمر بالوجود، هل أن تجاوز الموجود نحو ظاهرة الوجود هو تجاوز له نحو وجوده؟.

يبدو أنّ الأمر ليس بمثل هذه البساطة، فإذا كان بالإمكان الوقوف على ماهيّة الشيء، إنطلاقاً من الكيفيات التي تدلّ عليه، كما الدّال يدلّ على مدلوله، فإنّ الأمر بالنسبة للوجود يُظهر مفارقةً واضحة.

فالوجود لا يُلزم الشيء ككيفيّة، كما وأنّ الشيء لا يدلّ عليه «إنّ الشيء، يكتب سارتر، لا يُخفي الوجود، كما أنه لا يُظهره، فهو لا يُخفيه، لأنه من العبث أن نحاول إقصاء بعض الكيفيّات عن الشيء، للوقوف على الوجود وراءها، فالوجود هو وجودٌ لهذه الكيفيّات على السواء. وهو لا يُظهره، لأنه من العبث أيضاً، التوجُّه إلى الشيء للوقوف منه على وجوده»[5].

---

(1) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique,** Gallimard, coll, tel, Paris, 1994, P. 14.

(2) Ibid, P. 14.

(3) هذا الاختزال للماهيّة هو الوسيلة التي يتوصل بها هوسيرل إلى إصابة الماهيّة كحصيلةٍ لعمليّة إقصاء لخصائص الشيء الحسيّة، بقصد استخراج الراسب فالراسب هوالماهيّة.

(4) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant,** P. 15.

(5) Ibid, P. 15.

إذن، منذ البداية، يعمل سارتر على تحديد مصطلحاته «فالموجود هو الظاهرة من حيث هو دالٌّ على مجموعٍ من الكيفيّات، فهو بذلك يدلّ على نفسه وليس على وجوده»؛ ولكنه لن يتوقف عند حدود التقرير الوصفي للظواهر الذي لا يتجاوز حدود الماهيّات، للمطالبة بالكشف عن الوجود الذي يكون بمثابة الشرط لكلّ ظاهرة، عن الوجود الذي لا ينحصر وجوده في ظواهريّته، أي الوجود الذي يتجاوز حدود الظاهرة التي يمكن حصرها في تصورات ومفاهيم، أي في حدود كيانات منطقيّة محضة...

أول ما يمكن استنتاجه من هذا العرض السريع، هو استحالة إعادة الوجود إلى ظاهرة الوجود، أي تفسير الوجود عن طريق الشيء، أو عن طريق جملة ما نلاحظه من الشيء. فظاهرة الوجود هي «ظاهرة أنطولوجية»[6]. بالمعنى الذي نسمّي فيه برهان القديس أنسلم أو ديكارت بالبرهان الأنطولوجي[7]، أي كما أنّ وجود اللّه بحسب هذا البرهان هو نتيجة منطقيّة للتصور نفسه، كذلك لا ظواهريّة الوجود تلزم ضرورة عن كلّ تحليل لظاهرة الوجود. فالوجود بإعلانه عن نفسه يعلن تخطّيه لأحكام الظواهر، ليرسم ملامح لا ظواهريّته Transphénoménalité أي «استقلاليّة الوجود بالقياس إلى مقتضيّات الظاهرة»[8]. فظهور الوجود يتساوق مع لا ظواهريّته، من حيث إنه يستعصي على أي عملية إدراجٍ له في تصورات ومفاهيم يصوغها الفكر في قوالب منطقيّة، كما هو الحال بالنسبة لظواهر العالم.

من هنا، يظهر إخفاق المثاليّة بردّها الوجود إلى الفكر، كإغفالٍ للبحث عن الوجود المؤسّس للفكر، ذلك أنّ إحالة الموجود إلى ما ندركه عنه، دون العمل على إثبات الموجود الذي يقوم عليه الإدراك، يفضي في نهاية المطاف، إلى تهافت الإدراك والمدرَك معاً «فالوجود المؤسّس للإدراك وللمدرَك ينبغي أن يخرج عن [دائرة] المدرَك، أي أن يكون وراء الظاهرة»[9].

ذلك أن لا سبيل بالطبع إلى إنكار ذاتيّة يحيل إليها كلّ مُدرَك، ولكن شريطة أن يكون المقصود بالذات العارفة هنا، أو الوعي، هذه الكينونة التي تفلت هي الأخرى عن قوانين الظواهر، أي التي تخرج عن قوالب التعيين والتحديد في تصوّرات، لتعلن هي الأخرى عن لا ظواهريّتها «فقانون الكينونة للذات العارفة هي كونها وعياً» يجعل من هذه الكينونة فعل كينونتها، أي من الوعي فعله الخاص، فالوعي هو فعل الوعي، وهذا ما يقصده سارتر حين يشير إلى لا ظواهريّة الوعي ككينونة له، فكيف تظهر هذه الكينونة ؟.

---

(6) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant, P.16.**

(7) المقصود بالدليل الأنطولوجي هو إثبات وجود اللّه بتحليل تصورنا لذاته، وهو الدليل الذي ابتكره القديس أنسلم وأخذ به ديكارت. راجع: جميل صليبا: **المعجم الفلسفي**، الجزء الثاني، بيروت، 1982، ص 561.

(8) Gerhard Seel: **La dialctique de Sartre, L'âge de L'homme,** Lausanne, Suisse, 1995, P. 112.

(9) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant, P. 17.**

الوعيُ وعيٌ بشيءٍ ما

«بوجهٍ عام، يكتب إدموند هوسيرل، أنّ ماهيّة كلّ كوجيتو فعلي يتضمّن أن يكون وعياً بشيءٍ ما»[10] فالفكر يحمل على الشيء، إنه تناولٌ للعالم، بحيث يظهر هذا الأخير وكأنه يستقطب الوعي، ويفسر بالتالي قصدية أصليّة فيه.

سيأخذ سارتر بهذا الأصل «فالوعي، كما يبيّن هوسيرل، هو وعيٌ بشيءٍ ما»[11]. ليس من العسير التنبؤ بما ينطوي عليه هذا القول، فالوعي لا يُظهر أسبقيّة وجوديّة على الشيء، بل ظهوره للوجود هو ظهورٌ للشيء، حتى القصد، أو نسمّيه «بالنيّة» لا يمكن النظر إليها كحالة نفسيّةٍ مستقلة عن الوعي، بل على العكس فإنّ النيّة، أو القصد، «يتضح لذاته في الوقت الذي يتحقق فيه، ومن خلال تحققه»[12] فالقصد يقوّم الوعي في فاعليّته نفسها «إنه يقوم في المركز من الوعي، فهو يستهدف الشيء وهذا يعني أنّه يقوّمه من حيث هو كذلك»[13].

يظهر الوعي بهذا المعنى كواضعٍ للشيء، ودالٍّ عليه، بل وكاشفٍ عن وجوده «فلا سبيل لوعيٍ إن لم يكن طرحاً (position) لشيءٍ مفارق (transcendant)، أو إن أردنا، فإنّ الوعي لا مضمون له»[14].

إنّ أهم ما يجب التحذير منه، هو تصوّر الوعي «كمحلٍّ» أو «كوعاءٍ» للانطباعات أو للصور بحيث تكون هذه الأخيرة خارجة عنه، قبل أن تحلّ فيه. وهو تصوّر ناشىء عن أساليب في التفكير غير نقدية، أي تغلب عليها العادة. فنحن غالباً ما نفكر في المكان، وبعبارات مكانيّة، وهو ما يُشار إليه في العادة بالوهم البطوني (illusion dimmanence) وهذا الوهم هو في أساس وجهة النظر التي يقول بها هيوم حين يؤكّد «أن نكوّن فكرة عن الشيء أو أن نكوِّن فكرةً ما، فإننا نفعل ببساطة الشيء نفسه»[15].

ولكن وجهة النظر هذه تُغفل حقيقةً أوليّة تتعلق بشفافيّة الوعي ككينونةٍ له تقتضي أن يُفصح عن علاقةٍ بالشيء، أو على وجه التحديد عن طريقةٍ في تناوله للشيء، هي بمثابة القانون التكويني له وهو ما يُسمّى «بالقصدية». إذ، وحتى على سبيل التمثّل، فإنّ الشيء لا يمكن أن يحلّ في الوعي، والقول بوجود صورةٍ للشيء في الوعي، يعني تجاهل تنافر راديكالي بين الوعي وبين الصورة المُدْرَكَة.

إنّ إدخال هذه الأخيرة في الوعي، يعني هدم بنيته التركيبيّة، «فيتوقف الوعي عن أن

(10) Edmund Husserl: **Idées directrices pour une phénoménologie,** traduit de l'allemand par Paul Ricoeur, Gallimard, Paris, 1995, P. 115.

(11) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant,** P. 17.

(21) Jean - Paul Sartre: **L'Imaginaire,,** Gallimard, Paris, 19٩7, P. 30.

(13) Ibid, P. 28.

(14) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant,** P. 17.

(15) Jean - Paul Sartre: **L'Imaginaire,** P. 18.

يكون شفافاً حيال نفسه، وتنفصم عُرى وحدته بحجبٍ كثيفةٍ لا يسهل امتصاصها»[16] بل هناك ما هو أخطر، إنّ إدخال الشيء في الوعي، حتى وإن كان على سبيل التمثُّل، يعني تحويله إلى «حالة الشيء، ورفض الكوجيتو»[17].

ولكن هذا لا يعني من ناحية ثانية، أنّ الوعي لا يُنتج الصورة، إذ يبقى بوسعي دائماً أن أتمثّل صورة «للحصان» أو «للشجرة» أو «للبيت» كما يُبيِّن الاستبطان[18]. إلاّ أنّ هذه الصورة تبقى دائماً خارج الوعي. بتعبيرٍ أدق، إن طرح الوعي للشيء، لا يمكن حصره في عملية تمثّل تطرح مسألة الإدراك وكأنها مسألةٌ لا تمسّ الوعي في الصميم، بحيث يظهر هذا الأخير، كطبيعةٍ أو كجوهر مستقل عن موضوعه. بل يتكوّن الوعي كإدراكٍ يفترض ما يُدرِك. إنّ طرح الوعي للشيء يطرح في الأساس قضية العلاقة مع الشيء. «فأن أُدرِك أو أتصوّر هذا الكرسي، فالموضوع هو نفسه في كلا الحالين: إنه كرسي القش الذي أجلس عليه، ولكن الوعي يعود إلى هذا الكرسي بطريقتيْن مختلفتيْن»[19] فالوعي في طرحه للشيء، يُفصح إذن عن علاقةٍ هي أساس عملية الإدراك، وبهذا المعنى فقط يجب فهم الدعوة إلى طرد الأشياء من الوعي، وإقامة العلاقة الحقيقية لهذا الأخير مع العالم كمهمة بل «كخطوة أولى للفلسفة»[20] وهي أنّ الوعي طارِحٌ للعالم، كسبيلٍ وككيفيّة في علاقته بالعالم، بحيث لا يمكن الحديث عن وعيٍ إلاّ من حيث هو وعيٌ بشيء.

إنّ الوعي هو وعيٌ بالشيء، أي إدراكٌ وطرحٌ يفترض من حيث المبدأ، عمليّة تجاوز أصلي هو فعل خروجٍ عن الذات، وتعالٍ، بل وقصديّةٍ، هي بمثابة الكينونة للوعي، بحيث يظهر هذا الأخير كفاعليّة أو «كنشاطيّة من غير مُحتوًى»[21] حتى إنه لا يمكن أن يُشار إليه، إلاّ من خلال هذه الفاعليّة التي هي هو.

هكذا «كلّ غرض ينطوي عليه شعوري الحالي (Conscience actuelle) فإنه موجّه إلى الخارج، نحو الطاولة، كلّ نشاطاتي التحكيميّة أو العمليّة، حتى حالتي الشعورية الراهنة (monaffectivité du moment) تتعالى، وتستهدف الطاولة وتتلاشى فيها»[22] فلا يجوز التحدث عن وعيٍ عارف، إلاّ من حيث هو عارفٌ بشيءٍ قاصدٌ إليه.

قد يكون من السابق لأوانه الإشارة الآن إلى أنّ مقولة «القصديّة» هذه، تشكّل حجر الزاوية في فلسفة جان پول سارتر، إذ سيقوم عليها كلّ البناء الفلسفي لقضية الحرية، وهو ما سأبيّنه في حينه. يكفي التذكير، بأنّ قصدية الوعي أو غرضيّته، وإن كانت تعود في

(16) Ibid, P. 19.
(17) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant,** P. 18.
(18) Jean - Paul Sartre: **L'Imaginaire,** P. 20.
(19) Jean - Paul Sartre: **L'Imaginaire,** P. 21..
(20) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant,** P. 18.
(21) Jean - Paul Sartre: **Les Mots,** Gallimard, coll, Folio, Paris, 1964, P. 130.
(22) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant,** P. 18.

الأساس إلى هوسيرل[23]، فإنها لم تأخذ عنده الأبعاد نفسها التي ستعرفها عند سارتر. حتى إنّ هذا الأخير لن يتردّد في توجيه اللوم إلى هوسيرل، بإغفاله الخاصيّة الأساسيّة لهذه القصديّة، عندما سيجعل من هذه القصديّة أساس الدليل الأنطولوجي، كما سيأتي. وبالفعل، فإنّ غرضيّة الوعي وإن «بدت عادية في ظاهرها، فإنّها مُتصلة بالنتائج، بل كانت أهم الأسس التي قامت عليها وجودية ناشئة، أو على الأقلّ مهّدت لقيامها[24].

الدليل الأنطولوجي وعلاقة الوعي بالعالم

يطالعنا جان بول سارتر بأكثر من تعريف للوعي، فإذا ظهر هذا الأخير في مرحلةٍ أولى ككاشفٍ عن علاقةٍ بالشيء، فهو في مرحلةٍ لاحقة يُفصح عن نوعيّة هذه العلاقة ويحدّدها.

«كل وعي هو وعيٌ بشيءٍ ما، هذا يعني أنّ التعالي هو بنيةٌ مقوّمة للوعي، أي أنّ الوعي يولد متوجِّهاً نحو وجودٍ مغايرٍ لوجوده وهو ما نسمِّيه بالدليل الأنطولوجي»[25].

علاقة الوعي بالشيء هي إذن علاقة بنيويّة، أي أنّ كينونة الوعي كذاتٍ مُدركة يتساوق فيها الوجود والفعل، تفصح منذ نشأتها عن علاقةٍ تكوينيّة مع الشيء، من حيث إنّ هذا الأخير يشكّل الوجود المغاير للوعي، أو لنقل، إنّ طلوع الوعي على الوجود هو طلوعٌ على علاقة مع الموجود المتمايز عنه، وهذا يعني أن لا وجود للوعي خارج هذا الإلزام الدقيق بأن «يكون حدساً كاشفاً لشيءٍ ما، أي لكائنٍ مُفارق»[26].

والاعتراض على هذا القول، بأن يُشار إلى أنّ الإلزام هنا لا يعني بالضرورة تلبيته أو تنفيذه، لا يمكنه الثبات، يذكر سارتر، أمام «تحليل هوسيرل لما يسميه القصديّة، والتي أساء فهم خاصّيتها الأساسيّة»[27].

إنّ القول بأنّ الوعي يتشكّل في علاقة تكوينيّة مع الشيء، كموجود مغاير لوجوده، يعني أيضاً، أنّ الوعي لا يمكن له أن يكون سابقاً للوجود «إنّ ذاتيّة محضة لا تخفق فقط في [محاولتها] التعالي لطرح موضوعها، إذا ما كانت سابقة له، بل إنّ مثل هذه الذاتية ستتلاشى حتماً»[28]. أي لن يُكتَبَ لها أن تكون.

ثمّ إنّ مثل هذه الذاتيّة، إذا ما أردنا التحدث عن ذاتيّة محضة، لن تكون سوى وعي الوعي، ولكن هذا الوعي لا بدّ أن يوصف بشيء، فالوعي لا يصف نفسه إلاّ على أنها حدسٌ كاشف (intuition révélante). ولكنّ الحدس يتطلّب بدوره أن يكون حدسٌ بشيء «إنّ

(23) Denis Huisman: **Histoire de L'existentialisme,** Nathas, Paris, 1997, P. 36.
(24) Ibid, P. 36.
(25) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant,** P. 28.
(26) Ibid, P. 28.
(27) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant,** P. 28.
(28) Ibid, P. 28.

حدساً كاشفاً يفترض المكشوف، [أي موضوع حدسه] فالذاتيّة المطلقة لا يمكن لها أن تتكوّن إلاّ أمام المكشوف»[29] فالوعي يفترض في كينونته «ككشفٍ مكشوف» الوجود المغاير له، والذي يقدّم نفسه كموجودٍ بالفعل حين يتمّ الكشف عنه.

إنّ أهم ما يمكن استخلاصه من هذا الدليل، هو استحالة الحديث عن ماهيّة للوعي. فالوعي يصنع هذه الماهيّة، بمقدار ما يصنع الوجود الذي يخصّه، أي كينونته كوعي من حيث هو وعيٌ بشيء. من هنا يصحّ دائماً أن نقول إنّ الوجود يسبق الماهيّة بالنسبة للوعي، ولكن العكس هو الصحيح بالنسبة للوجود الذي يظهر للوعي، إذ إنّ ماهيّته، أي ظهوره للوعي، يفترض وجوده، أي يفترض الوجود اللاظاهراتي الذي أشرنا إليه، على أنه مفارقٌ للظاهرة، وإن كان مساوقاً لها.

إنّ الدليل الأنطولوجي يضعنا أمام وعي يستعصي على التحديد، وكيف يمكن تحديد الموجود الذي يتكوّن تحديداً بما لا يكونه ؟. لقد ظهر الوعي حتى الآن ككائن يحدّد نفسه ككاشفٍ مكشوفٍ لشيء، أي أنّ هذا الأخير يدخل في كينونة الوعي فلا يكون وعياً إلاّ من حيث هو وعيٌ بشيء. وهذا يعني أنّ كينونة الوعي هي كينونة غير مثليّة، بل تطرح منذ البدء مشكلة هويّة أصليّة فيه.

من هنا، لا يتردّد الفيلسوف في الأخذ، بالتعريف الذي يطلقه هايدغر على «الموجود هنا» (Dasein)، وتطبيقه على الوعي، ولكن مع تعديلٍ يمكّننا من صياغته على الوجه التالي: «إنّ الوعي هو الكائن الذي يطرح مشكلة هذه الكينونة، من حيث إنّها تنطوي على كينونةٍ هي غيرها»[30].

يبقى أنّ القول بأنّ الوعي يتكوّن ككشفٍ مكشوفٍ لوجودٍ مفارقٍ له مبهماً ما لم نستوضح الفيلسوف عمّا يعنيه بعبارة «مكشوف» التي تحيل على ذات عارفة، لا تكتفي بالكشف، بل تُدرك ذاتها كفعل كشف، وإلاّ كانت هذه الذات جاهلة بذاتها. فكيف نفهم إدراك الوعي لذاته ككاشفٍ مكشوف لذاته من حيث هي فعل كشف ؟. هل سيكون الأمر على غرار إدراكه للعالم، أي هل سيتعالى الوعي مرّة ثانية ويخرج من ذاته ليدرك ذاته، فيكون هناك إدراكان، واحد للشيء وآخر للذات ؟. إنّ معرفة الوعي بالشيء، هي طلوع عليه، فهل أنّ معرفته بذاته تنهج السبيل نفسه ؟.

إنّ أهم ما ينبغي تحاشيه هنا، هو طرح المسألة على أنها معرفة المعرفة. «فأن نعرف هو أن يكون لدينا وعيٌ بأننا نعرف»[31]، أي أن نتمثّل أنفسنا من حيث إننا فاعلون للمعرفة، بحيث لا يمكن الفصل بين الأنا العارفة وموضوع المعرفة. إنّ تصوّر إدراك الوعي لذاته على أنه معرفة المعرفة، يعني أن نجعل من هذا الإدراك للذات وعياً آخر، يتوجّه إلى شيء آخر، هو الوعي التأملي، وما يعنيه ذلك من إدخال ثنائيّة الذات والموضوع

(29) Ibid, P. 28.
(30) Jean - Paul Sartre: L'être et le Néant, P. 29.
(31) Ibid, P.. 18.

إلى دائرة الوعي. ثنائيّة تتطلّب طرفاً ثالثاً، لكي يُصبح المُدرَكُ مُدرَكاً بدوره، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية.

إنّ إدراك الوعي لذاته، «ليس ثنائيّة» بل يعبّر عن «علاقة فوريّة وغير فكريّة بين الهو ونفسه». (un rapport immédiat et non cognitif de soi à soi)[32].

إنّ هذا الإدراك بالرغم من كونه أوليّاً وغير تأملي، يبقى السبيل الوحيد لكي يكون هناك إدراكٌ تأملي، بل هو شرط هذا الإدراك بالذات.

أعدّ سجائري، يكتب سارتر، وأجد أنّ بحوزتي اثنتي عشرة سيجارة، قد لا يكون لديّ شعورٌ جليٌّ (Conscience positionnelle) بأني أعدّ، ولكن إذا ما سُئِلتُ عن ما أفعل، فإنني أجيب على الفور، بأنّي أعدّ. وأن اجابتي هذه لا تستهدف فقط «إدراكي الحالي، الذي أتوصل إليه بطريق النظر، ولكن كلّ الإدراكات السابقة، والتي لم تكن محلّ تأمل...»[33].

لنتأمل هذه الجملة المأخوذة من كتاب **الكلمات** لسارتر، حين يقول: «نظرت العيون البريئة من غير أن تلقى تكليفاً بالنظر»[34].

لا ضرورة أن أُذكّر بأنّ العين لا تستطيع أن تمتنع بذاتها عن النظر، فالمسألة أكثر من بديهيّة، ولكن ما يبدو أقلّ بداهة، هو أنها عندما تنظر، تكشف عن الشيء، دون أن يكون هذا الفعل موضوع تأمل بالنسبة لها، كذاتٍ ناظرة، أي مكلّفة بالنظر، لكأنّ التكليف العائد إليها، يبقى في حالةٍ من التلقائيّة، تحول دون أن يكون موضع تأمّل لها. ومع ذلك، فإنّ هذا التكليف هو الذي يسمح بأن يحدث فعل النظر نفسه ككشفٍ عن الشيء. كذلك الوعي، فإنّ إدراكه لذاته كما التكليف العائد للعين، هو شرط كلّ إدراك تأملي، فهناك كوجيتو ما قبل تأملي هو شرطٌ للكوجيتو التأملي، أو الكوجيتو الديكارتي، بمعنى أنّ الإدراك ما قبل تأملي بالعدّ، هو شرط عملية الجمع التي أقوم بها، وإلاّ فكيف أُفسِّرُ، يخلص سارتر، إلى أن الجمع يشكّل «الفكرة المؤلّفة لإدراكاتي»، إذ، ولكي تراس هذه الفكرة على سلسلةٍ من التركيب والتأليف والتفكير فلا بدّ لها أن تكون حاضرة لذاتها لا كشيء، «بل كقصدٍ تنفيذي (intention opératoire) لا يمكن له أن يوجد إلاّ على شاكلة «كشفٍ مكشوفٍ» إذا ما استخدمنا عبارة هايدغر»[35].

لا وجود لوعي إذن إن لم يكن وعياً بالوجود، أو كما يقول سارتر «كلّ كائنٍ واعٍ لا يوجد إلاّ من حيث هو وعيٌ بوجوده».

فلا يتعلّق الأمر إذن بإدراكين بل إنّ إدراك الوعي لذاته «يشكّل الكيفيّة الوحيدة لكينونة الوعي من حيث هو وعيٌ بشيءٍ ما»[36].

(32) Ibid, P. 19.
(33) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant,** P. 19.
(34) Jean - Paul Sartre: **Les Mots,** Gallimard, Coll. folio, paris, 1964, P. 139.
(35) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant,** P. 20.
(36) Ibid, P. 20.

إنّ توقفي عند هذه المسألة، له ما يبرّره، إذ إنّ أحد أهم نتائج هذا الطرح، هو رفض سارتر لأحد أهم ركائز التحليل النفسي، وهو اللاوعي، كسبيلٍ في تفسير الحياة النفسيّة، كما تحدّده المدرسة الفرويدية. ستكون لي دون شك عودة لهذه المسألة، لدى معالجتي موضوع الحرية الإنسانيّة. تكفي الإشارة إلى أنّ فرويد، يحذّر تحذيراً شديداً من مغبّة المبالغة في تقدير الوعي، وهو يدعو بوضوح إلى النظر إلى اللاوعي من حيث «هو أساس كلّ حياة نفسيّة» بل إنّ هذا الأخير يحدّد «النفسي بأنه اللاوعي بالذات وحقيقته الأساسيّة»[37].

القول بأنّ لا وجود للوعي ما لم يكن وعياً بالوجود، أو أنّ إدارك الوعي لذاته كذاتٍ مُدرِكة هو نفس إدراكه للموجود، يعني أنّ أي حديثٍ عن حياة نفسيّة لا تمدّ جذورها في تربة الوعي، يبقى عُرضةً للطعن، لأنه يفتقر إلى المصداقيّة. «فكما أنّ الشيء الممتد لا يمكن أن يكون إلاّ وفقاً للأبعاد الثلاثة، كذلك، فإنّ قصداً أو لذة أو ألماً، لا يمكن أن يكون ما لم يكن وعياً فورياً بنفسه»[38]، هذا يعني، أنّ لا شيء خارج الواقعة النفسيّة يمكن أن يكون سبباً في حدوثها. فالحادث النفسي يُحدث ذاته من حيث هو وعيٌ بذاته. ولا يمكن تصور حالة تكون فيها الواقعة النفسيّة وقد تكوّنت في «بنيتها المادية» أن تعيد إنتاج نفسها من حيث هي وعيٌ بذاتها، فيصبح الوعي غير التأملي وكأنه مجرّد كيفيّة للوعي التأملي، «بمعنى أنّ الإدراك، كوعي تأملي لهذه الطاولة سيتخذُ من إدراكه لنفسه صفة إضافيّة له، وما يعني ذلك من الوقوع ثانية في وهمِ الأسبقيّة النظرية للمعرفة»[39].

إنّ أي واقعة نفسيّة لا يمكن لها أن تحدث إلاّ من حيث هي وعيٌ بذاتها، إنّ الوعي باللذة مكوِّن لهذه اللذة، ككيفيّة وجودٍ لهذه اللذة. فالوعي بهذا المعنى، ليس تمثّلاً (représentation) بل «حدث عيني، مليء ومطلق»[40].

من هنا يصبح القول بأنّ كينونة الوعي، هي وعيٌ بهذه الكينونة، أو أنّ الوعي بطلوعه على الوجود يخلق ويدعم ماهيّته، أو أنّ طلوعه أو انبثاقه على الوجود هو «مصدر وشرط كلّ إمكانيّة» أو أنّ وجوده يسبق ماهيّته، قولٌ واحد، ويشير إلى معنًى واحد، وهو أنّ الوعي يحدّد نفسه (se détermine lui -même) لا على أنه علّة ذاته، «بل علّة الكيفيّة التي يوجد عليها»[41] فالوعي يوجد بمقدار ما يمارس فاعليّته كفكر، أي بمقدار ما يظهر لنفسه، وبهذا المعنى، يمكن تسميته بالمطلق لأنه «الفراغ التام (بسبب أنّ العالم يبقى خارجاً عنه، أي بسبب تضافر الوجود والظهور كهويّة فيه»[42] وسابيّن، أنّ بنية الوعي هذه كهويّة يتضافر

(37) Sigmund Freud: **L'interprétation des rêves,** France loisirs, Paris, 1991, P. 635, 636.
(38) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant,** P. 20.
(39) Ibid, P. 20.
(40) Ibid, P. 21.
(41) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant,** P. 22.
(42) Ibid, P. 23.

فيها الوجود والظهور، هي في أساس القول بأنّ الحقيقة الإنسانيّة تصنع ماهيّتها، في فلسفة سارتر، وهي لا تصنعها إلاّ لأنها حرّة في الأصل.

لقد انتقلنا من لا ظواهرية الوجود، إلى الوعي كسبيل للكشف عن الوجود، فإذا بهذا الأخير يعلن عن لا ظواهريّته هو الآخر ويصبح السؤال البديهي هو هل أنّ لا ظواهريّة الوعي يمكن لها أن تؤسس للاظواهريّة الوجود؟. السؤال يحتوي في ذاته على مبدأ تناقضه، والجواب يلوح في حلّ هذا التناقض بالذات.

لا جدال في أنّ للشيء المُدرَك وجوداً هو غير وجود المُدرِك، بهذه المقدمة التي يبتدىء بها الفيلسوف الاستدلال، يلوح مُقدَّماً تهافت الحلّ المثالي: نحن أمام المُدرَك في محاولةٍ يائسة لاستخراج الوجود من الإدراك، فهل يمكن ذلك؟. ذلك أنه لا يُمكن إحالة الشيء إلى المعرفة التي نكوّنها عنه «فالطاولة أمام المعرفة ولا يمكن أن تتماثل مع المعرفة التي نكوّنها عنها، وإلاّ فإنها تستحيل إلى وعي، أي إلى كمون محض (pure immanence) وتتلاشى كطاولة»[43].

ثم إنّ إضافته (أي الشيء) إلى الوعي، من حيث إنه متعلّق به، منسوبٌ إليه لا يخرجنا من المعضلة، لأنّ هذه النسبية لا تعفي من معاينة الوجود المدرَك هذا، مُعاينة تنتهي إلى أنّ الكيفيّة التي يوجد عليها الوجود المُدرَك هي السلبيّة (passivité) فتكون النسبية والسلبية، بهذا المعنى، «خصائص بنيويّة للوجود، إذا ما أحلناه إلى المدرَك»[44].

ولكن السلبيّة هي بحدّ ذاتها موقفٌ من الوجود، إنها الكيفيّة التي يكون عليها وجودي من حيث إني لست مصدراً لهذه الكيفيّة في الوجود، إذ، لكي يكون بإمكاني تحمّل هذه السلبيّة في الوجود، عليّ أن أوجد أولاً، فيكون وجودي بسبب ذلك يتخطى كلّ سلبيّة... كما وأنّ افتراض سلبيّة من جهة الفاعل، لا يفي بالمطلوب. ثم إنّ أي قدْرٍ من السلبيّة، يمكن أن نعزوه إلى الإدراك، إلى المعرفة، وكليهما فاعلية، كليهما عفوية»[45] فالوعي وبسبب أنه هذه العفوية بالذات، لا يمكنه التأثير في شيء. فإحالة الوجود إلى وجوده المدرَك «سيتطلّب أن يقوم الوعي الذي هو عفويّة محضة (Spontanéité pure) لا تؤثّر في شيء بإعطاء الوجود إلى عدم مفارق (néant transcendant) في الوقت الذي يبقى فيه على عدمه كموجود (son néant d'être...)»[46].

هكذا، يبقى الموجود أمام الوعي، الذي وإن يكشف عنه، لا يتخطاه نحو ما يكونه، فهو إذن لا يفسره، بل يسعى إلى تحقيق معناه. الوعي هو التعالي. لقد مرّ بنا هذا المعنى من قبل، مبيّناً عن علاقة الوعي بالشيء، ولكن التعالي يحمل أكثر من معنًى عند سارتر،

(43) Jean - Paul Sartre: L'être et le Néant, P. 24.
(44) Ibid, P. 24.
(45) Ibid, P. 25.
(46) Ibid, P. 25.

فهذا المفهوم مُساوِقٌ دائماً لتطور الاستدلال، إنه بمعنًى ما مؤشّر على فاعليّة الوعي، التي تظهر في صُوَرٍ شتى. من هنا، تعدّديّة المعاني التي ينطوي عليها مفهوم التعالي نفسه.

إنّ إحدى الخصائص الأساسيّة للوعي هي التعالي، يكتب سارتر، وهذا يعني أنّ الوعي يتجاوز الأنطيقي نحو الأنطولوجي[47]، أي أنّ الوعي يتجاوز الوجود من حيث ما هو كائن للبحث عن معنى هذه الكينونة. بمعنى آخر، إذا ما بدا تصور الوجود، بالرغم من أوليّته، أمراً مستعصياً «فالوجود هنا، من حولنا، في داخلنا، إنه نحن، حتى إننا لا نستطيع أن نقول كلمتين دون التحدث عنه، وفي نهاية المطاف، فإنّنا لا نطاله»[48] فلن يبقى أمامنا، سوى تفحص الكيفيّة التي يظهر فيها الوجود للوعي، علّنا نتوصل إلى تحقيق المعنى الذي ينطوي عليه. أي أننا سنعمل منذ الآن على تحليل الكيفيّة التي يظهر عليها الوجود، بهدف تحقيق معناه، وليس ماهيّته.

الوجود هو الماهو

لقد كان القول بالخلق، أحد أهم الأسباب التي ساهمت في تعتيم ظاهرة الوجود، فبدا الوجود مشوباً بسلبيّة ملازمة له، دون أن تتمكّن عمليّة الخلق من تفسير الخلق من العدم. فالوجود، حتى ولو كان مُتصوَّراً في ذاتٍ إلٰهيّة، فإنه يبقى مطبوعاً بطابع الوجود الذاتي، ولا يكون «بإمكان هذه الذات تمثّل أي موضوعيّة، وبالتالي فلن تستطيع أن تمنح نفسها الإرادة اللازمة لخلق ما هو موضوعي»[49].

يبدو الوجود وكأنه «عماد نفسه»، ومن وراء عمليّة الخلق يستعيد الوجود الذي له، فهو بهذا المعنى، غير مخلوق، ولا ينبغي أن يُفهم من هذا القول إنه علّة ذاته، فالوجود هو ذاته، بمعنى أنه لا يتصف لا بالسلب ولا بالإيجاب، أو بحسب تعبير سارتر لا بالسلبيّة ولا «بالنشاطيّة» إذ «إنّ كلا المفهومَيْن إنسانيَيْن، ويدلاّن على سلوكيّات إنسانيّة، أو على أدوات [تستخدم] في السلوك الإنساني»[50].

يظهر الوجود مقوِّماً لذاته، بل هو «الكثافة بالذات» لانه يتجاوز كلّ إثبات، ذلك أنّ أي إثبات يفترض موضوع إثبات وذات مُثبِتة، ولكنّ الوجود امتلاء، فهو يتجاوز الذّات المُثبِتة، لأنه يستغرق هذه الذات نفسها «فالوجود، إذا ما أردنا تحديده، بطريقة تجعل المعنى أكثر وضوحاً للوعي، فهو ما نفكّر به في حركة الفكر (le noème dans la noèse)، أي ملازمة الذات [لذاتها] دون أي مسافة»[51]. فالوجود هو ذاته، أو بتعبير أدق، «في ذاته» فهو لا يستلزم ولا يحيل إلى أي علاقة، إلى أي فعل، إنه هو. ولا يجب أن نفهم من هذا، أنه يدلّ

(47) Ibid, P. 29.
(48) Jean - Paul Sartre: **La Nauseé,** Gallimard, Coll. Folio, Paris, 1938, P. 179.
(49) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant,** P. 31.
(50) Ibid, P. 31.
(51) Ibid, P. 31.

على هذه الذات، وإلاّ فإنه يتوقف عن أن يكون ما هو في ذاته، ليُصبح «ما هو لذاته» الذي يدلّ على الكينونة الخاصة بالوعي. حتى إنّ سارتر، سرعان ما ينبِّه إلى أنّ صيغة «إنه هو» تشير هنا إلى «معنًى تقريبي وتفرضها ضرورات لغوية والأصح أن يُقال «إنّ الوجود هو ما هو»[52].

كذلك الأمر، إذا ما نظرنا إلى لفظة هو في هذه الجملة، التي تدلّ على معنًى خاص، هو أبعد ما يكون عن ذلك المعنى البديهي (axiomatique) الذي يشير إليه التفسير الكلاسيكي الفلسفي للوجود، لتنبيء عن عرضيّة الوجود (Contingence de L'être) كأصل للموجود في ذاته، مثلما أنّ «مبدأ الهِويّة (Principe de d'identité) كأصل للأحكام التحليليّة، يدلّ على كثافة الموجود في ذاته (opacité de L'être - en soi»[53].

من كلّ ما تقدّم، يظهر الوجود في عزلة راديكالية، لا صلة له بما ليس هو، فهو بذلك خارج كلّ صيرورة «لأنّ الوجود هو وجود الصيرورة»[54] أزلي، لا يخضع لأي زمانيّة، حتى إننا لا نستطيع القول إذا ما تقوّض الوجود، بأنه لم يعد هناك وجود، بل «كان هناك وجود، أما الآن، فإن وجودات أخرى قد تكوّنت»[55] وهذا يتطلّب وجود وعيٍ يدرك حصول التغيّر، لأنه زماني.

الموجود في ذاته، هو هو، هذا يعني أنه لا يمكن تفسيره بطريق الضرورة ولا بطريق الإمكان؛ فالضرورة تنتمي إلى دائرة [القضايا المثالية] وليس إلى دائرة الموجودات. «فالموجود الظواهري، لا يمكن اشتقاقه من موجودٍ آخر وهذا ما نسمّيه بعرضيّة الموجود في ذاته»[56].

إنّ الموجود في ذاته، هو ما هو، ليس بممكن وليس بغير ممكن، وهذا ما يعبّر عنه الوعي بتعبير تشبيهي، حين يُقال: بأنه فائض (de trop) أي أنّ الوعي لا يمكن له أن يشتق الوجود من لا شيء، أي من العدم ولا من موجودٍ آخر. لا من الممكن، ولا من الضروري، فالموجود في ذاته، فائض حتى الأبدية...

هكذا، يمكن القول بأن لا سبيل لكنه الوجود انطلاقاً من الفكرة التي نصوغها عنه، فالوجود لا معقول: من العبث أن نحاول صوغه في قوالب نظريّة من العبث أن نخضعه لقوانين المعرفة، وسارتر يحسم الموقف: «فعالم التفسيرات والبراهين ليس عالم الموجودات»[57]. فهل يعني هذا حسم المسألة نهائياً؟ هل أنّ لا معقوليّة الوجود تعفي الفيلسوف من مهمة النظر في الوجود؟ ثم ماذا عن الوجود الإنساني؟

(52) Ibid, P. 32.
(53) Ibid, P. 32.
(54) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant,** p. 33.
(55) Ibid, P. 33.
(56) Ibid, P. 33.
(57) Jean - Paul Sartre: **La Nauseé,** P. 182.

لن يتوقف سارتر عند حدود لا معقوليّة قادته إليها أدوات النظر التحليلي، بل سيجعل من هذه اللامعقوليّة أساس ما يمكن تسميته بتجربة الوجود، أو تجربة المطلق. هذه التجربة التي ستؤنسن الوجود، لتحكي عن تجربة الفيلسوف، الإنسان الذي يكتشف وجوده، في اللحظة التي يلقي فيها القناع عن الوجود.

تجربة الوجود أو تجربة المطلق

ذلك أنّ العجز عن تفسير الوجود لا يلغيه، بل يعلن بالعكس عن حضوره وبقوّة. «لقد كان الجذر يعبّر عن وجوده بمقدار ما كنت أعجز عن تفسيره»[58] فحسم الموقف إذن يظهر وكأنه لا يحسم شيئاً، فالمشكلة لا تزال قائمة، إلاّ أنها ستتخذ منعطفاً آخر، وجدانياً، إذ سيتوقف الوجود عن الظهور بمظهر الحياد، ليأخذ وجهاً آخر، مُعادياً في البداية، ولكن عدائيّته المُبهمة تتحول بسرعة مُذهلة إلى تجربة خوفٍ، تضع الفيلسوف في مواجهة مع نفسه، ومع وجوده بالذات.

«فجاة، يكتب سارتر، ألقى الوجود القناع عن نفسه، لقد فقد مظهره غير المعادي كمقولةٍ مجرّدة: لقد كان [أي الوجود] لبنة الأشياء نفسها، لقد كان الجذر مجبولاً بالوجود»[59].

فالأشياء عندما تُعلن عن وجودها تتعرّى، وإذ تتعرّى فإنها تكفّ عن أن تتمايز أو تتباين، فاختلاف الأشياء مجرد طلاء، وعندما يذوب الطلاء، لا يبقى سوى «كتل لزجة وهائلة، وهي في اضطرابها العاري تُفصح عن عُرْيٍ بذيءٍ، وباعثٍ على الخوف»[60] من هنا، تكفّ الأشياء عن أن تكون محل تأمل هادئ، لتصبح مصدر أرق واضطراب الفيلسوف (ils m'incommodaient) هو في صميم «التجربة الوجودية» عنده، هذه التجربة التي قادته إليها لا معقوليّة الوجود بالذات: «فالوجود ليس شيئاً يمكنك أن تفكر به من بعيد: ينبغي أن يجتاحَك فجاة، أن يتوقف عندك، أن يرخي بثقلِهِ على قلبِك كوحشٍ ضخم، لا يتزحزح، أو، لا شيء...»[61]. بكلمة، ينبغي أن تُكابدَ الوجود لكي يكون بإمكانك التحدث عنه، تماماً كما كان خرير الماء الذي يجيء من الساقية، يكتب سارتر، «يتسرّب في أذنيّ، ليقيم فيها مسكناً له، ويملأهما تأوُّهاً»[62].

فالمكابدة، هي هذا الشعور بالإرهاف، من لا مبالاة يصعب إيجاد مبرّرٍ لها فالأشياء في وجودها العابث، غير المبرّر، تعلن عن وضاعة وجودها. فيُظهر الوجود عن تقهقرٍ أصلي يصعب تفسيره، «ففي عالم آخر، تحتفظ الدوائر، أو الأنغام الموسيقيّة، بصفاءِ خطوطها

---

(58) Ibid, P. 182.
(59) Jean - Paul Sartre: **La Nauseé,** P.. 179.
(60) Ibid, P. 180.
(61) Ibid, P. 186.
(62) Jean - Paul Sartre: **La Nauseé,** P. 180.

وتماسكها، ولكن الوجود تقهقر»[63].

وضاعة الوجود هذه، ليست مسألة يقف حيالها الفيلسوف موقف المتأمل وهي تخرج عن إطار ما يمكن تسميته بتقرير أمر أو إثبات ملاحظة. إنها صرخة الوجدان أمام وجود قاهر يجتاحه، فيسعى إلى التحرّر مما يحمله هذا القهر من ظلاميّة هي تقهقر ووضاعة، لا يفسّرها سوى عدم القدرة على تجاوزها؛ فالوجدان الإنساني يصرِّح عن ألمه من حالة اللاتبرير التي يكشف الوجود فيها عن وحشية هائلة دون أن يتوقف مُطلقاً عن نشدان الحلّ الذي يخرجه من حالة اللاتبرير، «فالصّدفة جعلت مني إنساناً»[64] هي بهذا المعنى، وبهذا المعنى فقط، ليست قولاً يائساً، ولا ينبغي أن تُفهم، إلاّ في حدود ما تتجاوز عبثيّةٍ أصليّة، أي بمقدار ما ترسم ملامح لوجودٍ غير عابث، بل هي دعوة إلى نشدان الحلّ الذي يتقدّم كتجاوزٍ لليأس، للعبث، وللموت.

هذا الحلّ، سرعان ما يتراءى للفيلسوف، حين يلوح له فجاة تماثل الوجود الكوني أي عالم الأشياء، والوجود الإنساني: فعرضيّة الوجود تطال الإنسان والعالم معاً. «لقد كنّا جملة موجودات مضطربة، مرتبكة في ذواتها، لم نكن نملك سبباً يبرّر وجودنا هنا، لا هؤلاء ولا أولئك، بل كلّ موجود، بارتباكٍ وقلقٍ غامض، كان يشعر أنه كائن أكثر مما ينبغي «de trop» بالنسبة للآخرين، أكثر مما ينبغي: كانت العلاقة الوحيدة التي استطعت إقامتها بين هذه الأشجار والقضبان والحصى (...). حتى أنا، كنت أكثر مما ينبغي، لحسن الحظ، لم ينتابني هذا الشعور، بل أدركته فقط، بالرغم من اضطرابي، لأني كنت أخشى أن يتملّكني، وحتى إنني لا أزال أخشاه، فيطالني من الخلف، وينتزعني من نفسي كموجة العمق»[65].

هكذا تاتي عبثيّة الوجود، أو لا معقوليّته من حيث هو وجود فائض، لتعلن عن حضوره الهائل. فالوجود عبثي لأنه مطلق، والإطلاق هنا، إطلاقٌ عن كلّ شيء، إنه الذي لا يحدّ مطلقاً، إنه الإطلاق عن أي علاقة، عن أي نسبيّة، إنه الذي لا يُختزل، لا يُستنبط ولا يستنتج، القائم بنفسه، ولا سبيل إلى ردّه (L'irréductible) لأنه «يفرض نفسه على الوعي»[66].

هناك إذن عبثيّة أصليّة تتعلق بالوجود، وهي ما يمكن تسميته عند سارتر، «بتجربة المطلق» ففي عالم الإنسان يصعب الحديث عن عبثية مطلقة، فما يجري في هذا العالم، يبقى خاضعاً لجملةٍ من الأوضاع تجعل من هذه العبثيّة، عبثيّة نسبيّة، «فما يقوله مختلٌ عقلياً على سبيل المثال، يُظهر لا معقوليّته بالقياس إلى الوضع الذي يوجد فيه، ولكن ليس بالقياس إلى هذيانه، ولكنني منذ قليل، اختبرت المطلق: المطلق أو العبث، إذ لم يكن هناك

(63) Ibib, P. 180.
(64) Jean - Paul Sartre: **Les Mots**, P. 163.
(65) Jean - Paul Sartre: **La Nauseé**, P. 180, 181.
(66) Francis Jeanson: **Le Problème moral et la penseé de Sartre**, Seuil, Paris, 1965, P. 161.

أي شيء يعبّر الجذر حياله عن عبثيّته»[67].

تجربة المطلق هنا، هي تجربة الوجود المُعاش، نحن نعيش الوجود بمعنى أننا نختبره كمغامرة تهزّ الوجدان قبل أن تطال الفكر، وإن كان يصعب إقامة الفصل بين الاثنين، وهذا ما يفسّر استخدام سارتر للفظ «الإشراق» (illumination) في معرض وصفه لهذه التجربة؛ إذ وحتى عندما يقوم الفكر بصياغة هذه المغامرة في كلمات، فإنه لا يفعل ذلك بطريقةٍ محايدة. الحياد لا معنى له عندما نطرق باب الوجود، طبعاً، يمكن الحديث عن حيادٍ بمعنى آخر، وفي علوم أخرى، يمكن الحديث مثلاً، عن حياد الفيزيائي، أو عالم البيولوجيا، إذ إنّ كليهما يتعامل مع موضوع بحثه بطريقة «موضوعية»، بمعنى أنّ لكلٍّ من الباحث وموضوع بحثه، وجوده الخاص، فموضوع البحث لا يمسُّ من قريب ولا من بعيد وجود البيولوجي ولا الفيزيائي، بمعنى أنه لا يطرحه على بساط البحث. ولكن بالنسبة للفيلسوف، فإنّ الحديث عن الوجود، يطاله بالذات لأنه لا يمكن أن يتساءل عن الوجود دون أن تلوح له مشكلة وجوده؛ فالإنسان معني بالوجود، بمقدار ما يطرح على نفسه مهمة تفسير وجوده، كسبيلٍ وحيدٍ لاستعادة هذا الوجود. ولكن الحديث عن تجربة المطلق هنا، لا تعني بأي حال إعلاء ذاتيّة، همها النهائي الوصول إلى تحقيقِ حالة داخلية تكتفي بذاتها، وتتنكّر للواقع المُعاش. بل وعلى العكس، فإنّ تجربة الوجود عند سارتر، تعيد الاعتبار لِـ كيركيغارد، عنما تبيّن استحالة ردّ الوجود إلى الفكر، وأولوية التجربة المُعاشة «فبالقياس إلى هيغل، أحرز كيركيغارد تقدّماً نحو الواقعية بتشديده قبل كلّ شيء على مناعة واقعٍ ما على الفكر وعلى أولويّته»[68] هذا، وإن بدت هذه الأولويّة غير مثمرة، عند الإيديولوجي الدانمركي، كما يسمّيه سارتر، إذ بقي يتعثّر على حدّ تعبير هذا الأخير «بإشكاليات جامدة وهزيلة، تؤدّي في نهاية المطاف إلى ذاتيّة فارغة» بينما يظهر هيغل وكأنه استعاد شرعيّته هذه المرة، لأنه «استهدف بتصوراته الواقع العيني (Le concret véritable)، فظهر التوسط دائماً وكأنه إثراءٌ»[69].

بتعبير آخر، التجربة الوجودية عند سارتر، سوف تُثبت مناعة الوجود على الفكر، وهذا ما يعنيه بالعبث على أي حال، ولكنه سيعود وانطلاقاً من تجربة العبث هذه، ليواجه الإنسان بمعضلة وجوده واضعاً إياه أمام مهمة حلّ هذه المعضلة.

«لقد كانت استثنائيّة تلك اللحظة، يقول سارتر، كنت دون حراك، مُستغرقاً في ذهولٍ رهيب، ومن قلبِ هذا الذهول، لاح لي شيءٌ جديد، فقد أدركت ما هو الغثيان، حتى إنني ملكته حقاً في الحقيقة، لم أكن أصوغ لنفسي ما كنت أكتشف، ولكن أعتقد أنّ بإمكاني الآن

(67) Jean - Paul Sartre: **La Nauseé**, P. 182.
Ibid, P. 179.

(68) Jean - Paul Sartre: **Critique de la raison dialectique**, Bibliothèque des ideés, Gallimard, Paris, 1960, p. 20.

(69) Ibid, p. 19.

صياغته في كلمات. أريد أن أقول إنّ الأساسي هو عرضيّة الوجود (l'essentiel c'est la contingence).

أقصد، أنّ الوجود، تحديداً، ليس الضرورة. فأن توجد، هو أن تكون هنا، بكلّ بساطة. الموجودات تظهر وتلتقي، دون أن يكون بإمكاننا استنتاجها (déduire). لقد أدرك البعض هذا، وحاولوا كما أعتقد، تجاوز عرضيّة الوجود هذه، بأن ابتدعوا كائناً ضرورياً وعلّة لذاته. ولكن، لا يمكن لأيّ كائن ضروري أن يفسّر الوجود: فعرضيّة الوجود ليست خدعةً، ولا طلاءً، يمكن إزالتهما، إنّ عرضيّة الوجود هي المطلق، وبالنتيجة، فإنها المجانية في أتمّ أشكالها»[70].

تجربة الوجود هذه، هي ما يصفها غابرييل مارسيل Gabriel Marcel بأنّها تجربة الإشراق السلبي، والذي طبع بسلبيّته فلسفة سارتر بطابع العدم «إذ بسبب أنّ هذه الإشراقيّة هي سلبيّة، فإنّ فلسفة سارتر ستكون في نهاية المطاف، فلسفة عدم»[71].

لن أجادل هنا، بأنّ الإشراق بحدّ ذاته هو نور كما يقول غابرييل مارسيل ولكن القياس الذي يقيمه انطلاقاً من فهمه للإشراق، لا يُنصف سارتر، لأنه يفتقر إلى الصوابيّة.

ذلك أنّ غابرييل مارسيل يصف الإشراق عند سارتر، بانه مُنافٍ لطبيعة الإشراق لأنّ الحقيقة التي ظهرت له بطريق الإشراق هي العبث (absurdité) «ولكن العبث، يقول غابرييل، هو الكثافة، فهو بذلك، على النقيض من كلّ نور»[72].

إنّ الإشراق عندما يتحدث عنه الفلاسفة هو طلوع الفكرة ـ النور، أو الفكرة ـ الحقيقة. إنه الحدس نفسه الذي تظهر فيه الحقيقة مباشرة، وليس بطريق الاستدلال. فعندما يقول غابرييل مارسيل بأنّ إشراقيّة سارتر وبسبب أنها سلبيّة هي التي جعلت من فلسفته فلسفة عدم، فإنه يُغفل أنّ الإشراق كما عرّفنا، لا يوصف لا بسلبٍ ولا بإيجاب فالسلب والإيجاب هما صفتان للحقيقة ـ النور، تُضاف إليها بفعل العقل، أي أنها تأتي لاحقاً، وبفعل التحليل، الذي يستعيد هذه الحقيقة، التي أشرقت، كجهدٍ لاحق. بمعنى أنّ إقرار عبثيّة الوجود، من حيث هي حقيقة ظهرت لسارتر، بطريق الإشراق، هو شيء، ووصف هذه الحقيقة، بأنها «الكثافة» شيءٌ آخر. وما فعله غابرييل مارسيل هو أنه انتقل من الحقيقة العبث، إلى مرادفها «الكثافة»، كأحد مشتقات هذه الحقيقة، فقاس بأنّ الإشراق نور، ولكن الإشراق هنا ليس إشراقاً، لأنّ موضوعه العبث، والعبث هو الكثافة، وبما أنّ الكثافة نقيض النور، فإنّ القول بالعبث، ليس إشراقاً، بل عدماً.

هكذا، غاب عن غابرييل مارسيل أنّ العبث عند سارتر لا يعني بأي حال عدميّة الوجود، بل حضوره الهائل، من حيث هو وجودٌ عرضي، لا يمكن إحالته ولا ردّه إلى أيّ

(70) Jean - Paul Sartre: **La Nauseé,** P. 184, 185.
(71) Gabriel Marcel: **L'existence et la liberté humaine chez Jean - Paul Sartre,** Vrin, Paris, 1981, P. 45.
(72) Gabriel Marcel: **L'existence et la liberté humaine chez Jean - Paul Sartre,** P. 45.

معرفة مسبقة: «إنّ عرضيّة الوجود بالمعنى المطلق، يشرح سارتر، هو أن نكون هنا، أن نكون هنا، من أجل لا شيء»[73].

إنّ فلسفة سارتر، هي بالتحديد فلسفة وجود، إنها التعبير عن «مشروعي النهائي والأولي» كما يقول سارتر، وهو إيجاد حلٍّ لمشكلة الوجود، مع التشديد على أنّ هذا الحلّ ليس مُتصوَّراً في البدء، ليكون موضوع تنفيذٍ فيما بعد. بل «نحن هذا الحلّ بالذات، ونحن الذي نعطيه الوجود، بالتزامنا بالذات. حتى إننا لا نستطيع اكتناهه إلاّ إذا عشناه»[74].

إنّ عبثيّة الوجود هي لا مبالاته، هي إن شئنا، خاصيّة له، من حيث هو يفتقر إلى الغائيّة التي تستعيده، أي إلى الإنسان الذي يتجاوزه عن طريق الغايات التي يطرحها بشأنه. إنّ العبثي كما بيّن فرنسيس جينسون Francis Jeanson لا يحتلّ مكانه في عالم الأشياء «إلاّ بمقدار ما يتخلّ الإنساني عن دوره بضياعه فيها»[75] أي بقبوله بوجودٍ لا يتمايز فيه عن وجود الأشياء. من هنا، تجيء الدعوة إلى الإنسان، في ضوء مشروعٍ يسعى فيه هذا الأخير إلى إيجاد حلٍّ، يأخذ على عاتقه، أو منذ البداية مسألة العبث الوجودي، كمسألةٍ إنسانية في الأساس.

---

(73) Jean - Paul Sartre: **L'être et le Néant**, P. 445.

(74) Ibid, P. 507.

(75) Francis Jeanson: **Le Problème moral et la pensée de Sartre**, P. 90.